
Mundo, existencia cristiana e Iglesia en «Gaudium et spes»

World, Christian Existence and Church in Gaudium et spes

RECIBIDO: 13 DE FEBRERO DE 2013 / ACEPTADO: 10 DE ABRIL DE 2013

José Luis ILLANES

Istituto Storico San Josemaría Escrivá de Balaguer
Roma, Italia
illanes@isje.it

Resumen: El vocablo mundo y la realidad a la que se refiere aparecen en diversos documentos del Vaticano II, aunque especialmente en la *Gaudium et spes*. Después de una visión panorámica del conjunto de los textos conciliares, el estudio se centra en esa constitución. A ese efecto comienza analizando la descripción del mundo que se ofrece en GS n. 2, siguiendo con detalle el proceso de su redacción. A continuación estudia las relaciones entre la Iglesia y el mundo tal y como se describen en el capítulo cuarto de la primera parte de la Constitución, subrayando la importancia del tránsito desde una consideración predominantemente sociopolítica a una de signo teológico-pastoral.

Palabras clave: Mundo, Existencia cristiana, Iglesia, *Gaudium et spes*.

Abstract: The term «world» and the reality it refers to, is present in some Vatican II texts, especially in *Gaudium et spes*. After an overview at the other texts, the study is centered on that Constitution. It analyzes the description of the world offered in GS 2 and its redaction history. Then it studies the Church-World relations as described in the 4th chapter of the First Part of GS, stressing the importance of the passage from a predominantly sociopolitical consideration to a theological-pastoral one.

Keywords: World, Christian Existence, Church, *Gaudium et spes*.

La referencia al mundo, al conjunto de los seres que constituyen nuestro entorno o que nos envuelven desde la lejanía, ha estado presente a lo largo de la historia humana. En la tradición judeo-cristiana hace acto de presencia en las narraciones recogidas los primeros libros de la Biblia; y concretamente en el primero de los versículos del *Génesis*: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra» (Gn 1,1). Con el transcurrir de los siglos ese versículo, y los pasajes con él relacionados tanto en los escritos del Antiguo Testamento como en los del Nuevo, han sido objeto de diversas interpretaciones y dado origen a amplios debates, como no podía ser menos ya que están implicadas cuestiones metafísicas y espirituales de singular importancia.

No es nuestra intención esbozar, ni siquiera en líneas generales, esa historia¹, sino dirigir nuestra mirada hacia el Concilio Vaticano II, al que nos remiten tanto la celebración del cincuentenario de los trabajos conciliares (2012-2015) como la del Año de la Fe. Y, especialmente, hacia la Constitución *Gaudium et spes* en la que se aspira formal y expresamente a ofrecer una síntesis de la comprensión cristiana del mundo. Todo acercamiento a la noción de mundo según la *Gaudium et spes* obliga a analizar la caracterización del mundo que la Constitución ofrece en su número dos, así como las consideraciones sobre las relaciones entre la Iglesia y el mundo que expone en el capítulo cuarto de su primera parte. Pero no conviene olvidar que el Concilio habla del mundo y emplea la palabra «mundo» en otros documentos. Procederemos, pues, considerando en primer lugar esos otros documentos, para pasar después al análisis del número 2 de la *Gaudium et spes* y, a partir de ahí, al resto de las enseñanzas contenidas en la Constitución.

EL MUNDO EN LOS DOCUMENTOS CONCILIARES ANTERIORES (O CONTEMPORÁNEOS) A *GAUDIUM ET SPES*

De hecho la palabra «mundo» aparece reiteradas veces a lo largo de todos los documentos del Concilio Vaticano II, y eso ya a partir de los primeros que fueron promulgados. Con frecuencia se trata de expresiones clásicas en la predicación cristiana que el Concilio retoma asumiéndolas sin proceder a ul-

¹ Ya hemos tenido ocasión de ocuparnos de esta temática en escritos anteriores; ver especialmente *Cristianismo, historia, mundo*, Pamplona: Eunsa, 1973, 151-337; *Historia y sentido. Estudios de Teología de la historia*, Madrid: Rialp, 1997, 193-235; y *Existencia cristiana y mundo*, Pamplona: Eunsa, 2003, 101-154.

teriores precisiones. Tal es el caso de los pasajes en los que se proclama que Cristo es principio de salvación para todo el mundo (*Lumen gentium*, n. 17), o que Dios Padre ha enviado a su Hijo al mundo para regenerar a todo el género humano (*Presbyterorum ordinis*, n. 22; *Unitatis redintegratio*, n. 2), constituyéndolo mediador entre Dios y los hombres (*Ad gentes*, n. 3). Y también el de aquellos en los que se afirma que la Iglesia intercede por la salvación del mundo (*Sacrosanctum Concilium*, nn. 53 y 83); que ha sido enviada al mundo para anunciar el Evangelio (*Unitatis redintegratio*, n. 1); que gracias a ella resuena en el mundo la voz viva del Evangelio (*Dei Verbum*, n. 8); que los cristianos están llamados a ser luz del mundo mediante su palabra y el testimonio de sus vidas (*Sacrosanctum Concilium*, n. 9; *Inter mirifica*, n. 24) y, por contraste, que la división entre los cristianos o su falta de fervor constituyen un escándalo para el mundo ya que hace que resplandezca menos la luz del Evangelio (*Unitatis redintegratio*, nn. 1 y 4). Así como el de aquellos otros, que moviéndose no desde la Iglesia hacia el mundo, sino desde el mundo hacia a la Iglesia, señalan que el mundo ofrece a la Iglesia las piedras vivas que hacen posible construir la casa de Dios (*Presbyterorum ordinis*, n. 22).

Estos pasajes no sólo dan testimonio de la importancia que la referencia al mundo tiene en el mensaje cristiano, sino que enuncian algunas de las perspectivas de fondo desde las que puede procederse a una reflexión sobre el concepto cristiano de mundo, que es la tarea que emprenderá la *Gaudium et spes*. Pero, como decíamos hace un momento, no las desarrollan. Hay, no obstante, dos casos en los que, con anterioridad a la Constitución pastoral, el Concilio procede ya a una profundización al respecto: al exponer, en *Lumen gentium*, el plan divino sobre la creación, y al esbozar, también en *Lumen gentium*, los rasgos distintivos de la vocación laical.

a) *El mundo en el designio divino sobre la creación y la redención*

Una de las primeras decisiones tomadas al abordar los trabajos que condujeron a la redacción de *Lumen gentium* fue la de proceder a una presentación de la Iglesia que fuera más allá de lo meramente descriptivo para poner de relieve su honda radiación en el núcleo mismo de la vida divina. En otras palabras, su condición de misterio o sacramento, es decir, de realidad concreta e histórica, visible, en la que se hace presente y se comunica a los hombres la vida divina. De ahí que el capítulo primero de *Lumen gentium*, se titule precisamente *De Ecclesiae mysterio* y dedique tres números (el 2, el 3 y el 4) a ex-

poner el plan divino de salvación, siguiendo, al efecto, un esquema trinitario, del que se hacen eco otros documentos conciliares.

La exposición que *Lumen gentium* ofrece en los números 2 a 4 está redactada pensando en la Iglesia, pero en ella, como es lógico teniendo presente la dimensión de totalidad que posee el designio divino, ocupan un lugar importante las referencias al acto creador y, por tanto, al mundo. De hecho así ocurre desde el inicio mismo del n. 2: «El Padre Eterno creó el mundo por una decisión libre y misteriosa de su sabiduría y bondad». El texto prosigue considerando, primero, la elevación de los hombres a la participación en la vida divina y luego, una vez mencionada la realidad del pecado, la promesa de redención, realizada plenamente en Cristo Jesús, de la que vive la Iglesia, «prefigurada ya desde la constitución del mundo», pero constituida en los últimos tiempos (los de Cristo) y vivificada por la efusión del Espíritu Santo.

En el n. 3, la Constitución pasa de la consideración general del designio del Padre, a la misión del Hijo, prolongando desde una perspectiva cristológica las perspectivas abiertas en el número anterior. Dios Padre, «desde antes de la creación del mundo» ha elegido en Cristo a los hombres, predestinándolos a ser sus hijos adoptivos. Enviado por el Padre, Cristo ha redimido a la humanidad y ha dado vida a la Iglesia, «reino de Cristo presente ya en misterio, que crece visiblemente en el mundo por el poder de Dios». En la Iglesia, en virtud de los sacramentos y particularmente de la Eucaristía, se actualiza la obra de la redención, anunciado a la humanidad entera que está llamada a la comunión con Dios en Cristo, «que es la luz del mundo».

La consideración pneumatológica, a la que se dedica el n. 4, completa el panorama. «Cuando el Hijo terminó la obra que el Padre le encargó realizar en la tierra, fue enviado el Espíritu Santo el día de Pentecostés». Desde ese momento, el Espíritu, que «actuaba ya en el mundo antes de que Cristo fuera glorificado» (Decr. *Ad gentes*, n. 4), se comunica con plenitud. El Espíritu, continúa la *Lumen gentium*, «conduce a la Iglesia a la verdad total, la une en la comunión y el servicio, la construye y la dirige con diversos dones jerárquicos y carismáticos y la adorna con sus frutos».

Estos pasajes del primer capítulo *Lumen gentium* tienen una continuación ideal en el capítulo séptimo, que versa sobre el carácter escatológico de la Iglesia. «La Iglesia, a la que todos estamos llamados en Cristo y en la que conseguimos la santidad por la gracia de Dios, llegará a su perfección en el cielo. Tendrá esto lugar cuando llegue el tiempo de la restauración universal y cuando, con la humanidad, también el universo entero, que está íntimamente unido al hom-

bre y que alcanza su meta a través del hombre, quede perfectamente renovado en Cristo» (n. 48). Por eso, en la Iglesia, «que se caracteriza por una verdadera santidad, aunque todavía imperfecta», «el final de la historia ha llegado a nosotros y la renovación del mundo está ya decidida de manera irrevocable» (*ibíd.*).

La exposición conciliar –anotemos a modo de resumen– sitúa al mundo en el contexto de un designio divino caracterizado por la decisión de Dios de comunicar su vida. Ese designio, presente desde el principio, puesto que forma una sola cosa con el acto creador, se desvela plenamente en Cristo y en la Iglesia. En consecuencia, si bien la Iglesia presupone el mundo, que es lógicamente anterior a ella, desde la perspectiva de la finalidad inmanente al decreto divino la relación se invierte, pues desde ese punto de vista el mundo presupone la Iglesia, ya que es en ella, en la comunicación de vida que la Iglesia anuncia y trasmite, donde radica la razón de ser del conjunto de la realidad.

b) *Mundo y condición y vocación laicales*

Coherentemente con el deseo de promover en todos los fieles cristianos una renovada toma de conciencia de su dignidad y de su misión, el Concilio puso gran interés en caracterizar el cometido propio de aquellos fieles –la mayoría de los cristianos– cuya vida transcurre en medio de las actividades seculares, o sea, los laicos, seglares o cristianos corrientes. Esta aspiración conducía, de modo directo, a considerar teológicamente esas actividades a fin de evidenciar y proclamar su positivo valor cristiano. La reflexión sobre el mundo y su sentido accedía así a primer plano.

Uno de los textos más importantes a este respecto, también cronológicamente, pues de él dependen los posteriores, se encuentra en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, en el apartado en el que *Lumen gentium* describe la figura de los laicos. El texto comienza señalando que los laicos son «fieles que están incorporados a Cristo por el bautismo, que forman el Pueblo de Dios y que participan de las funciones de Cristo: Sacerdote, Profeta y Rey», de modo que «realizan, según su condición, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo». Tienen, pues –prosigue– «como vocación propia buscar el Reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios. (...) Es ahí [en las condiciones habituales de la vida social] donde Dios los llama a realizar la tarea que les es propia, de modo que, dejándose guiar por el espíritu del Evangelio, contribuyan, desde dentro, como el fermento, a la santificación del mundo, y de esta manera, irradiando

fe, esperanza y amor, sobre todo con el testimonio de su vida, muestren a Cristo a los demás» (*Lumen gentium*, n. 31). A este respecto son también de interés los nn. 34 y 36, donde se enuncia la misma idea, aunque desde una perspectiva cultural (ofrecimiento del mundo a Dios), en el primer caso, y evangelizadora (proclamar y extender el Reino de Cristo), en el segundo².

La caracterización del laico que ofrecen esos pasajes de la Constitución sobre la Iglesia está en continuidad, aunque sólo desde un punto de vista material, con lo que afirmaba la literatura teológico-canónica desde antiguo. En esa literatura el laico, seglar o cristiano corriente era, en efecto, descrito en bastantes ocasiones como el cristiano que no es ni sacerdote ni religioso, pero en otras como el cristiano que vive en medio de las realidades temporales y seculares, es decir, del mundo. Pero esa referencia al mundo tenía una connotación no sólo puramente sociológica, sino peyorativa: se daba por supuesto que el mundo estaba dominado por el pecado o, al menos, radicalmente impregnado por él, de modo que el hecho de vivir en el mundo, de participar de las estructuras y tareas propias del mundo, hacía difícil, e incluso imposible salvo gracias especiales, vivir con plenitud el ideal cristiano.

El Concilio, continuando el movimiento de ideas iniciado, tanto en la vida de la comunidad cristiana como en la teología, en décadas anteriores, cambia el sentido de los términos. La referencia al mundo tiene un significado no meramente sociológico, sino teológico y positivo, puesto que designa la misión que al cristiano corriente le corresponde. El laico o seglar no es sólo alguien cuya existencia transcurre en el mundo, sino alguien a quien Cristo quiere en el mundo, y al que confiere la misión de conducir desde dentro –es decir, desde las estructuras que lo integran– ese mundo hacia Dios³. El mundo aparece así como una realidad dotada de valor y positividad, no sólo creatural, sino también, supuesta la gracia, salvífico. El laico no es sólo alguien que

² La proclamación de la llamada universal a la santidad en la *Lumen gentium*, sus precedentes y su alcance han sido ampliamente estudiados; como síntesis, pueden consultarse ILLANES, J. L., *Mundo y santidad*, Madrid: Rialp, 1984, 65-96; STERCAL, C., «La “universale vocazione alla santità”: senso e sviluppo di un tema conciliare», en GHIDELLI, C. (ed.), *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, Roma: Studium, 1995, 109-130. Buena información bibliográfica en CIPOLLONE, P., *Studio sulla spiritualità trinitaria nei capitoli I-VII della «Lumen Gentium»*, Roma: Pro Sanctitate, 1986; y en DE PRADA ÁLVAREZ, F., «Vocación universal a la santidad. Síntesis bibliográfica (Autores españoles, 1965-1995)», *Toletana* 1 (1999) 218ss.

³ Esta caracterización de la vocación y la misión cristiana del fiel laico, fue reafirmada por la Asamblea del Sínodo de los Obispos celebrada en 1987 y la posterior Exhortación apostólica *Cbristifideles laici*, fechada el 30-XII-1988. Al respecto puede verse lo que hemos escrito en *Laicado y sacerdocio*, Pamplona: Eunsa, 2001, 144-161, donde se ofrece una detallada información bibliográfica.

vive en el mundo, sino alguien que tiene conciencia de que Dios lo llama a santificarse en el mundo precisamente santificando el mundo y, por tanto, valorando el mundo, más aún amándolo⁴.

EL NÚMERO 2 DE *GAUDIUM ET SPES*: DETERMINACIÓN DEL CONCEPTO DE MUNDO

La decisión de elaborar un documento –que acabaría siendo la *Gaudium et spes*– que promoviera una presencia eficaz de la Iglesia en el mundo contemporáneo –claramente adoptada ya a partir de la primavera de 1963– conducía espontáneamente a intentar describir, aunque fuera sólo en líneas generales, los rasgos de ese mundo contemporáneo al que el Concilio quería dirigirse y, dando un paso más, a clarificar desde una perspectiva teológica el concepto o noción de mundo⁵.

En esa dirección se movieron los redactores del texto que constituye el punto de partida para los trabajos redaccionales, no siempre fáciles, que condujeron a la versión de la Constitución finalmente aprobada, es decir, el proyecto elaborado en Ariccia del 31 de enero al 6 de febrero de 1965, y luego retocado en Roma⁶. Es en este documento, también conocido como *Textus receptus*, donde se encuentra la primera versión de lo que acabaría siendo el número 2 de la *Gaudium et spes*. Su texto es el siguiente: «*Nomine “mundi” hic intelligimus ex una parte caelum et terram seu universitatem rerum a Deo creatarum, ex altera parte universam familiam humanam, cuius membra, quamvis peccatores*

⁴ El tema del amor al mundo ocupa un lugar destacado en la obra de san Josemaría Escrivá de Balaguer, uno de los grandes protagonistas del movimiento de renovación que confluyó en el Vaticano II; ver, por ejemplo, la homilía que, con el título «Amar al mundo apasionadamente», aparece en *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Madrid: Rialp, 1968, nn. 113-123.

⁵ La historia de la elaboración de *Gaudium et spes* ha sido muy estudiada. En las páginas que siguen nos limitaremos a citar los volúmenes de las *Acta Synodalia*. Para más detalles pueden consultarse, entre otros, los siguientes estudios: TURBANTI, G., *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes»*, Bolonia: Il Mulino, 2000; GIL HELLÍN, F. (ed.), *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis «Gaudium et spes». Synopsis historica*, Città del Vaticano: LEV, 2003; TANNER, N., «La Chiesa nelle società: ecclesia ad extra», en ALBERIGO, G. (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II. IV: La Chiesa come comunione*, Bolonia: Il Mulino, 1995, 293-357; HÜNERMANN, P., «Le ultime settimane del Concilio», en ALBERIGO, G. (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II. V: Un concilio in transizione*, Bolonia: Il Mulino, 2001, 394-435; GONZÁLEZ MORALES, R., *El Vaticano II en taquigrafía. La historia de la «Gaudium et spes»*, Madrid: BAC, 2000.

⁶ Recordemos, antes de seguir adelante, que *Gaudium et spes* está dividida en dos partes: la primera dedicada a los principios generales o básicos, y la segunda a algunas cuestiones concretas, pero de gran importancia. En el presente artículo nos centramos en la primera parte de la Constitución.

sint, a Deo tamen personaliter diliguntur; pro quibus Christum seipsum tradidit et postea resurrexit et qui omnes una eademque gaudent vocatione divina; licet “mundus”, quatenus sub signo Maligni positus est, Deo hoc tempore adversetur, donec in fine et ipse per fidem salvetur. Illum uno verbo dicimus mundum, quem sic dilexit Deus ut Filium suum Unigenitum daret: Christum nempe, lucem mundi»⁷.

Presentado el 1 de noviembre de 1965 en la Congregación General CXXXII y analizado a lo largo de las Congregaciones sucesivas, el párrafo recibió numerosas críticas, por considerar que carecía de unidad literaria (intentaba relacionar, sin conseguirlo, la terminología bíblica con expresiones de origen moderno), que no estaba bien estructurado y que resultaba confuso. El volumen y la naturaleza de las observaciones condujo a los redactores a una decisión: proceder no a retocar el texto, sino a escribirlo de nuevo, mejorando su redacción y distinguiendo claramente las diversas dimensiones implicadas en el concepto de mundo, es decir, la antropológica, la cosmológica y la histórica, a las que debería añadirse, con valor de principio hermenéutico, la teológica o cristiana.

Una intensa dedicación a la tarea permitió llegar, dentro del plazo previsto, a una nueva versión del proyecto de Constitución, el llamado *Textus recognitus* que fue presentado el 15 de noviembre en la Congregación General CLXI. El tenor del número 2 era el siguiente: «*Mundum igitur [Ecclesia] prae oculis habet hominum seu universam familiam humanam cum universitate rerum inter quas vivit; mundum, theatrum historiae generis humani, eiusque industria, cladibus ac victoriis signatum; mundum, quem christifideles credunt ex amore Creatoris conditum et conservatum, peccati quidem regno profunde turbatum, sed a Christo crucifixo et resurgente, fracta potestate Maligni, liberatum ut ad consummationem propositi Dei de universali saluti transformetur*»⁸.

Esta nueva versión fue, por lo que se refiere al número 2, bien recibida, aunque no faltaron observaciones de detalle. En apenas unos días la comisión llegó al *Textus denuo recognitus*, que fue presentado el 2 de diciembre en la Congregación General CLXVI, y sometido a votación por partes. Como fruto de esas votaciones el número que nos interesa quedó incorporado al texto final de la Constitución, promulgada por Pablo VI en la Sesión pública celebrada el 7 de diciembre. Damos a continuación el texto, primero en la versión original latina, y luego en la traducción castellana:

⁷ *Acta Synodalia* (AS) IV/I, 436.

⁸ AS IV/VI, 421.

– «*(Ecclesia) mundum igitur hominum prae oculis habet seu universam familiam humanam cum universitate rerum inter quas vivit; mundum, theatrum historiae generis humani, eiusque industria, cladibus ac victoriis signatum; mundum, quem christifideles credunt ex amore Creatoris conditum et conservatum, sub peccati quidem servitute positum, sed a Christo crucifixo et resurgente, fracta potestate Maligni, liberatum, ut secundum propositum Dei transformetur ed ad consummationem perveniat*»⁹.

– «Tiene ante sus ojos [la Iglesia] el mundo de los hombres, es decir, toda la familia humana con la universalidad de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia del género humano, marcado por su destreza, sus derrotas y sus victorias; el mundo, que los fieles cristianos creen creado y conservado por el amor del Creador, colocado ciertamente bajo la esclavitud del pecado, pero liberado por Cristo crucificado y resucitado, una vez que fue quebrantado el poder del Maligno, para que se transforme, según el designio de Dios, y llegue a su consumación».

Como puede advertirse el texto mantiene en su redacción el enfoque al que se llegó después de las discusiones durante el examen del *Textus receptus*, aunque la dimensión cosmológica queda, al menos desde una perspectiva redaccional, en segundo plano. A decir verdad, la estructura del párrafo, aun recogiendo las cuatro dimensiones señaladas, obedece, en última instancia, a la distinción entre dos niveles conceptuales. En primer lugar, un nivel de carácter antropológico-histórico, en el que el documento conciliar acude a una metodología fenomenológico-descriptiva; el mundo es en consecuencia descrito como la realidad en la que el hombre vive, con la que se encuentra al nacer y a la que moldea con su actuar tanto individual como colectivo. En segundo lugar, e inmediatamente después, el nivel cristiano, en el que se sintetizan las verdades de la fe desde las que valorar e interpretar teológicamente ese mundo que se acaba de describir.

En este sentido, el número 2, al mismo tiempo que precisa lo que la Constitución entiende por mundo, anticipa lo que constituye el objetivo de fondo de la totalidad del documento: la aspiración a dirigirse al mundo contemporáneo, con las realidades, valores y problemas que lo caracterizan, para ofrecer a la humanidad, con actitud y espíritu de servicio –así lo subraya *Gaudium et spes* en el número 3–, la luz y la fuerza que derivan del Evangelio.

⁹ Cfr. AS IV/VII, 733.

HACIA UNA CARACTERIZACIÓN DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO

En coherencia con ese planteamiento, inmediatamente después del texto cuya historia hemos descrito, *Gaudium et spes* dedica diversos números a describir los rasgos que considera más característicos del mundo concreto al que quiere dirigirse: es decir, no el mundo en abstracto, sino el mundo que le era contemporáneo. Encuentra en él luces y sombras, no sólo esperanzas y deseos, sino también experiencias duras e incluso dramáticas. Un mundo, además, que atraviesa una encrucijada cultural de singular envergadura, ya que «la humanidad» entra en una etapa en la que «profundos y rápidos cambios se extienden progresivamente a todo el universo», hasta el punto de que resulta acertado hablar de «un nuevo periodo de la historia» (n. 4).

A partir de esa primera aproximación, el texto de la Constitución (nn. 5-10, que deben ser completados con el n. 11, que tiene un valor sintético, y con otros pasajes posteriores) va haciendo referencia a la evolución de las ciencias y de las técnicas; a la transformación de las sociedades como consecuencia del difundirse de la industrialización; a los cambios que todo eso provoca en las mentalidades, en las instituciones y en los modos de comportamiento; a los desequilibrios que en más de un momento acompañan a esa evolución y a ese desarrollo, etc.¹⁰

De esta forma la *Gaudium et spes* consagra un modo de proceder, muy en consonancia con el carácter pastoral de la Constitución, que han seguido gran parte de los documentos dedicados a partir de esa fecha a la doctrina social de la Iglesia; a saber, comenzar la exposición con una descripción, más o menos

¹⁰ Al comienzo de este apartado, en el número 4, los redactores de la *Gaudium et spes* recogieron una expresión en cuyo alcance resulta oportuno detenerse: «los signos de los tiempos». A esta expresión se venía acudiendo, no sin discusiones, desde tiempos de Juan XXIII. Según algunos autores a esas palabras se les debía atribuir un valor sólo descriptivo y sociológico. Otros, en cambio (Chenu), subrayaban su relación con el pasaje de Mt 16,3, del que lingüísticamente depende, para deducir de ahí que implica la atribución a la historia de una relativa capacidad para poner de manifiesto el designio divino. En uno de los proyectos de la Constitución, el conocido como Esquema de Lovaina, elaborado a fines de 1963 y principios de 1964, se dedicaba a los signos de los tiempos un largo párrafo, con formulaciones que se movían, aunque matizadamente, en la segunda de las direcciones mencionadas. Este esquema fue presentado en la Congregación de 20 de octubre de 1964, siendo objeto de un detenido debate. En la versión elaborada en Ariccia en enero-febrero de 1965, la expresión desaparece, pero vuelve a reaparecer en el *Textus recognitus* de noviembre de 1965, aunque con una significación más restringida que la que tenía en el texto de 1963. Fue así como quedó incluida en la versión definitivamente aprobada, en la que se le atribuye un carácter predominantemente descriptivo y se recalca que los signos «han de ser interpretados a la luz del Evangelio» (n. 4, párrafo 1; AS IV/VII, 734-735).

desarrollada según los casos, de la situación social del momento. Se evidencia así el carácter dialógico de esa doctrina, y se corta de raíz toda interpretación que lleve a considerarla como una enseñanza genérica o abstracta, tal vez válida en sí, pero desvinculada de la realidad histórica concreta¹¹.

En más de una ocasión se ha hecho notar, en referencia no a las características formales del texto, sino a su contenido, que la descripción del conjunto de la situación socio-cultural que ofrece *Gaudium et spes* está marcada por un optimismo que los hechos posteriores han obligado a matizar e incluso a corregir. Es un hecho obvio que los padres conciliares no podían prever muchos de los variados acontecimientos, algunos positivos, otros negativos, que se han producido desde 1965 hasta nuestros días. Pero también es cierto que en el texto conciliar predomina un tono optimista, si bien no se limita a señalar «gozos y esperanzas», sino también «tristezas y angustias».

En todo caso, y esto nos parece lo decisivo, el optimismo que le caracteriza no deriva de un análisis de carácter sociológico, sino de una instancia diversa. El Concilio habla, en efecto –con esta consideración se cierra el n. 10, último de los que ofrecen el intento de caracterización general de la situación contemporánea–, «a la luz de Cristo, Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda criatura», de modo que es a esa luz como aspira a «iluminar el misterio del hombre» y a «cooperar en el descubrimiento de la solución de los principales problemas de nuestro tiempo». Desde esta perspectiva, debe proceder todo análisis que aspire a captar el mensaje de fondo de la Constitución.

PRESUPUESTOS DE LA COMPRENSIÓN CRISTIANA DEL MUNDO

Para situarnos en esa línea resulta oportuno citar de nuevo una palabras del número 2 de *Gaudium et spes*: aquellas en las que la Constitución señala que el mundo en el que la humanidad vive y al que el Concilio quiere dirigirse, es un mundo «que los fieles cristianos creen creado y conservado por el amor del Creador, colocado bajo la esclavitud del pecado, pero liberado por Cristo crucificado y resucitado, una vez que fue quebrantado el poder del Maligno, para que se transforme, según el designio de Dios, y llegue a su consumación».

De forma breve, pero expresiva, se recogen ahí las cuatro coordenadas que determinan la comprensión cristiana del mundo: la creación, el pecado, la

¹¹ Aspecto subrayado por diversos autores, como, por ejemplo, MAC EVOY, J., «Proclamation as dialogue: transition in the Church-world relationship», *Theological Studies* 70 (2009) 875-903.

redención, la consumación final. Para analizarles cabría proceder siguiendo el orden con el que acabamos de enunciarlas, que reproduce los hitos decisivos de la historia de la salvación. Nos parece, sin embargo, preferible analizar las dos tensiones que implican: la tensión entre pecado y gracia, de una parte, y entre creación y consumación, de otra¹². Son, en efecto, estas dos tensiones las que han configurado a lo largo de los siglos los modos de entender y valorar el mundo y la historia. Y, por tanto, las que mejor pueden guiarnos en orden a situar en su contexto teológico-dogmático las afirmaciones de *Gaudium et spes* y, por tanto, a subrayar su alcance doctrinal.

a) *La tensión entre pecado y gracia*

Comencemos evocando lo que es una de las convicciones cristianas fundamentales: la bondad original del mundo. El universo, con todo lo que lo compone, no es producto de la necesidad o del acaso, ni resultado de la acción de un genio maligno, sino fruto de la acción libre y creadora de un Dios que es amor, y del que la Escritura nos dice que miró con agrado cuanto había creado: «vio Dios todo cuanto había hecho, y he aquí que era muy bueno» (Gn 1,31).

Una vez destacado cuanto precede, debe recordarse que el Génesis, después de haber descrito en sus dos primeros capítulos la obra de la creación, dedica el tercero a narrar la desobediencia de Adán y Eva, situándonos así ante otra realidad decisiva: el pecado, presente en la historia humana ya desde el comienzo mismo de los tiempos. Un pecado que, ciertamente, ha dañado y oscurecido la bondad originaria de la creación, pero que –punto decisivo– no la ha destruido. La historia, por lo demás, no termina en el pecado de Adán, ya que, como afirma el Génesis inmediatamente después de haber hecho referencia al pecado de Adán, el acontecer está situado bajo la promesa de un redentor, por lo que, como dijera san Pablo, puede afirmarse que, aunque haya abundado el pecado, «sobreabundó la gracia» (Rom 5, 15 y 20).

Bondad original del mundo, realidad del pecado, acción de la gracia se articulan así en la conciencia cristiana. En esa articulación se pueden dar, y se han dado a lo largo de los siglos, acentuaciones en uno o en otro sentido. Una interpretación unilateral de algunas afirmaciones agustinianas y la posi-

¹² A esas dos tensiones, y a su importancia para la comprensión cristiana del mundo, nos referimos en nuestro *Tratado de Teología Espiritual*, 3 ed. Pamplona: Euns, 2011, 310ss.

ción extrema adoptada por algunos sectores del monaquismo han llevado, en más de un momento, a esa interpretación espiritualmente negativa del mundo a la que nos referíamos en páginas anteriores, es decir, a esa acentuación de la incidencia del pecado sobre la sociedad humana y sobre las estructuras temporales que lleva a considerarlas como realidades no plenamente integrables en un proyecto cristiano de vida.

Aun sin llegar a formulaciones extremas –como las de Lutero, que considera el mundo como realidad colocada por entero bajo el dominio del Maligno–, el planteamiento teológico-espiritual que estamos considerando conduce a ver el mundo sólo como contexto de la vida humana, y como contexto frente al que el cristiano debe reaccionar, al menos interiormente, con actitud de total separación y alejamiento. Pero el mensaje cristiano es mucho más rico. La salvación que anuncia el Evangelio remite no sólo a la vida eterna y a los acontecimientos finales, sino también al presente. La bondad original que el mundo conserva aunque haya sido dañado por el pecado, y la redención operada por Cristo, hacen posible que el pecado pueda ser vencido no sólo en esperanza, sino ya ahora, aunque no de manera plena, en el hoy de la existencia. Y que esa victoria sobre el pecado, aunque tenga lugar, ante todo, en el corazón del hombre, pueda y deba redundar en su actividad y en cuanto le rodea. El mundo es, en suma, no sólo contexto, sino tarea. El cristiano está llamado no sólo a dar testimonio de Dios ante el mundo, sino a procurar que también en ese mundo reverbere la fuerza que dimana de la redención¹³.

Así lo puso de relieve *Lumen gentium* en los pasajes, ya comentados, en los que se ocupa de la vocación y misión de los laicos. Y así lo reafirma la *Gaudium et spes*, destacando su fundamentación cristológica. El Verbo de Dios, que «ya estaba en el mundo como luz verdadera que ilumina a todo hombre (Jn 1,9)», se ha hecho carne para «salvar todas las cosas y recapitularlas en Él» (n. 57; ver también n. 38). De ahí una vibrante invitación dirigida a edificar el mundo según la verdad, en coherencia con lo que reclaman la dignidad del hombre y el querer de Dios. «El mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo, ni les lleva a despreocuparse del bien de sus semejantes, sino que, al contrario, les impulsa a asumirlo como un deber» (n. 34; ver también Decr. *Apostolicam actuositatem*, nn. 7 y 13).

¹³ Sobre el tránsito de la consideración del mundo como ámbito a su consideración como tarea, remitamos de nuevo a nuestro *Tratado de Teología Espiritual*, cit., 313-320.

b) *La tensión entre creación y consumación*

El valor del mundo y de la historia, y su íntima conexión con la misión cristiana, quedan, en los párrafos que anteceden, clara y netamente formuladas. Pero para precisar en todos sus matices el alcance de la consideración del mundo como tarea –es decir, no como mero ámbito– es necesario proseguir la reflexión analizando la segunda de las tensiones a las que antes nos referíamos: la que media entre creación y consumación. La creación ha acontecido en el tiempo; mejor, ha dado origen a los tiempos. El universo y la historia tienen un inicio y se ordenan hacia una consumación, hacia una meta a la que Dios los destina, y a la que se llegará cuando, junto «con la humanidad, también el universo entero, que está íntimamente unido al hombre y que alcanza su meta a través del hombre, quede perfectamente renovado en Cristo» (*Lumen gentium*, n. 48).

La afirmación de una meta o fin trascendente y metahistórico corta de raíz toda tentación de nihilismo, tanto metafísico como existencial, ya que dota de fundamento a la aspiración al sentido que anida en el corazón de todo ser humano. No han faltado, sin embargo, quienes han pensado que priva de valor a las realizaciones y empresas intrahistóricas, orientando el espíritu sola y exclusivamente hacia la eternidad. Quien piense así, olvida un dato fundamental: la consumación final no adviene a modo de aerolito que, ajeno al mundo sobre el que se precipita, lo destruye y aniquila para dar lugar a una situación nueva, sino a modo, precisamente, de consumación, es decir, de acontecimiento final que, asumiendo cuanto le antecede, lo lleva a una plenitud que lo trasciende, pero que a la vez lo plenifica y perfecciona.

El Concilio aborda esta temática especialmente en el capítulo tercero de la primera parte, destinado a tratar de «la actividad humana en el mundo», y singularmente en su último número: el 39. «Ignoramos el momento de la consumación de la tierra y de la humanidad, y no sabemos cómo se transformará el universo», comienza diciendo, para añadir enseguida «ciertamente, la figura de este mundo, deformada por el pecado, pasa, pero se nos enseña que Dios ha preparado una nueva morada y una nueva tierra en la que habita la justicia». Y poco después: «se nos advierte que de nada sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo. No obstante, la espera de una tierra nueva no debe debilitar, sino más bien avivar la preocupación del cultivar esta tierra, donde crece aquel cuerpo de la familia humana, que puede ofrecer ya un cierto esbozo del siglo nuevo». Hay que distinguir –prosigue–

«el progreso humano del crecimiento del Reino de Cristo», pero sin olvidar que «el primero, en la medida en que puede contribuir a mejorar la sociedad humana, interesa mucho al Reino de Dios». La realidad es, en efecto, que ese mundo nuevo hacia el que orienta la esperanza cristiana, presupone el presente, ya que «los bienes de la dignidad humana, la comunión fraterna y la libertad, es decir, todos estos frutos buenos de nuestra naturaleza y de nuestra diligencia, tras haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y según su mandato, los encontraremos de nuevo, limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal».

Todo este párrafo proviene de un texto introducido durante la revisión del esquema de Ariccia, que dio lugar de diversas discusiones, tanto a nivel de comisiones y subcomisiones, como, luego, en la Congregaciones Generales celebradas a partir de noviembre de 1965. Esas discusiones explican el tenor redaccional del texto, no del todo lineal y en algunos momentos no sólo sobrio sino incluso contenido, pero apto para expresar dos deseos ampliamente sentidos por la asamblea conciliar: a) proclamar la ordenación última de la historia a una meta escatológica trascendente, fruto del pleno comunicarse de Dios al hombre, y b) el valor, en sí y de cara a la eternidad, del actuar presente¹⁴.

El cristiano no sólo vive en el mundo, sino que ama al mundo, y las realidades que lo configuran, con un amor teologal, con conciencia de que ese mundo está llamado a una consumación trascendente. Pero esa conciencia no

¹⁴ La temática abordada en este número de *Gaudium et spes* había sido ampliamente discutida en la teología, especialmente en la de habla francesa de las décadas de 1940 a 1960, aunque con raíces en pensadores anteriores, particularmente en el Jacques Maritain de *Humanisme intégral* (1936). Ya desde el principio se manifestaron dos tendencias, que fueron pronto designadas con los vocablos «encarnación» y «escatología», según que los autores pusieran el acento en la necesidad de que el cristiano se haga presente y actúe, se encarne, en el mundo concreto en que le toca vivir (M. I. Montuclard, D. Dubarle, G. Thils), o subrayaran que no debe olvidar en ningún momento que el hombre está llamado a una finalidad que trasciende la historia (L. Bouyer, J. Daniélou, Y. M. Congar). El debate fue intenso, si bien, salvo en el caso de posiciones extremas, las dos tendencias mencionadas, y las acentuaciones a las que dan lugar, no se excluyen la una a la otra, sino que más bien se complementan. De hecho ambas dejaron huella en el texto de la Constitución pastoral. Con el Concilio la polémica cesa, aunque luego resurgió, si bien con otros rasgos, con la «teología de la esperanza» de J. Moltmann (1964), con la «teología del mundo» de J. B. Metz (1968) y finalmente con la «teología de la liberación» propuesta por Gustavo Gutiérrez (1970). Un buen resumen de esa polémica en POZO, C., *Teología del más allá*, Madrid: Editorial Católica, 2001; ver también lo que nosotros mismos hemos escrito en *Historia y sentido*, cit., 273-349.

lleva a un desprecio del mundo presente, o a un distanciamiento respecto a él, sino, al contrario, a una nueva y más profunda valoración, en cuanto mundo en el que, ya hoy y ahora, se incoa ese encuentro con Dios, y en Dios con toda la humanidad, que se realizará acabadamente en la escatología.

LA DISTINCIÓN IGLESIA-MUNDO: ANTECEDENTES Y GÉNESIS
DEL CAPÍTULO CUARTO DE LA PRIMERA PARTE DE *GAUDIUM ET SPES*

En las páginas que anteceden hemos hecho referencia repetidas veces a la Iglesia, pero sin hacer de ella objeto directo de consideración, ya que nuestra atención ha estado dirigida hacia el mundo y hacia la posición del cristiano en el mundo, según las cuatro dimensiones señaladas en el proyecto de Ariccia: la cosmológica, la antropológica, la social y la teológico-hermenéutica. A esas dimensiones la Constitución añade una cuarta, la eclesiológica, pero lo hace posteriormente, en el capítulo cuarto de la primera parte de la Constitución, titulado «Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo» y compuesto por seis largos números, desde el 40 al 45.

Puede sorprender que un apartado con ese título, que reproduce casi literalmente el de la propia Constitución, no haya sido colocado al comienzo, a modo de introducción, y aparezca sólo cuando el documento está en pleno desarrollo y hayan sido objeto de consideración temas básicos, como la condición del hombre en cuanto persona, su sociabilidad y su actividad. De hecho a lo largo de la elaboración de *Gaudium et spes* se propuso en diversas ocasiones que se adelantara, ofreciéndolo como capítulo introductorio. No obstante los redactores consideraron que era preferible mantenerse fieles al orden expositivo pensado en la reunión de Ariccia.

Fue, en efecto, en la reunión de Ariccia donde se decidió dedicar la primera parte de la Constitución a los principios doctrinales básicos, y configurarla partiendo de una consideración antropológica (la dignidad de la persona humana), para pasar luego a la social (la comunidad humana) y a la cosmológica (la actividad humana en el mundo) y finalmente, y bien asentados esos presupuestos, llegar un cuarto capítulo de carácter eclesiológico, analizando la relación de la Iglesia con esa persona, esa comunidad y ese mundo de los que previamente ha tratado. Así lo reafirma el texto definitivamente aprobado, en el que el capítulo cuarto comienza con las siguientes palabras: «Todo lo que hemos dicho sobre la dignidad de la persona humana, sobre la comunidad hu-

mana, sobre el sentido profundo de la actividad humana, constituye el fundamento de la relación entre la Iglesia y el mundo y también la base de su diálogo mutuo. Por eso, en este capítulo, supuesto ya todo lo que este Concilio ha dicho sobre el misterio de la Iglesia, se va a considerar ahora a la Iglesia misma en cuanto que existe en este mundo y con él vive y actúa» (*Gaudium et spes*, n. 40).

Un planteamiento tal es susceptible de ser sometido a crítica, ya que puede parecer que conduce a exponer el mensaje cristiano sobre el hombre y el mundo atendiendo al sujeto humano y a su desarrollo considerándolos aisladamente, de modo que, sólo una vez recorrido ese itinerario, resultaría oportuno dirigir la atención a la eclesiología, lo que se expondría al riesgo de considerar a la Iglesia como una realidad no sólo distinta del mundo, sino extrínseca al mundo. Sin intentar ahora esbozar otro u otros posibles modos de proceder, digamos sólo que *Gaudium et spes* aspira, precisamente, a todo lo contrario, es decir, a poner de manifiesto las íntimas relaciones que median entre la Iglesia y el mundo.

La reflexión sobre las relaciones entre la Iglesia y el mundo es, por lo demás, tan antigua como el cristianismo. No podía ser de otra manera ya que el cristianismo no es sólo una doctrina predicada por una personalidad excelsa, ni tampoco sólo el anuncio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios hecho hombre, sino también e inseparablemente la constitución de una comunidad, que surge no a modo de pura consecuencia sociológica del difundirse de un mensaje, sino como fruto de una decisión fundacional de Jesucristo, que ha querido la realidad de la Iglesia. Más aún, que, gracias al envío del Espíritu, se hace presente en ella, comunicándole su vida, orientándola hacia la plenitud final. De ahí la complejidad de la distinción Iglesia-mundo, puesto que, de una parte, la Iglesia está animada por una vida que no viene del mundo ni del hombre, sino de Dios que comunica su propio vivir y, en consecuencia, trasciende al mundo y a la historia. Pero, de otra, no sólo existe en la historia y se desarrolla teniendo como contexto el desplegarse del acontecer, sino que –y se trata de una cuestión decisiva– tiene conciencia de que la fe y la vida que la animan hacen referencia al mundo, al que revelan la razón de ser y la meta última de toda la realidad.

No es, pues, extraño que los intentos de precisar y glosar esa distinción y esas relaciones –y por tanto de esbozar una consideración teológica de la historia– hayan sido muchos y variados. No resulta ahora necesario, ni oportuno, proceder a analizarlos, por lo que, a modo de introducción a este capítulo de

Gaudium et spes, nos limitaremos a mencionar algunos entre los más significativos¹⁵. En primer lugar, san Agustín y su visión de la historia como un devenir surcado por dos grandes Ciudades, ambas místicas, es decir, trascendentes, pero con incidencia en el acontecer: la Ciudad de Dios, de la que es signo y sacramento la Iglesia, y la Ciudad del mal, formada por cuantos, colocando el amor de sí mismos por encima del amor a Dios, están dominados por el orgullo, el egoísmo y el conjunto de las pasiones. En segundo lugar, la tendencia, muy viva en el contexto del universo medieval europeo en el que emperadores y reyes se proclamaban cristianos, a postular una identificación, al menos parcial, entre Iglesia y mundo cristianizado, hasta concebir lo civil y lo eclesiástico como dos estructuras que configuran una única realidad: la *Christianitas*. En tercer lugar, la acentuación de la presencia del mal en el mundo que realiza Lutero en su teología de los dos Reinos, entendidos como dos diversos regímenes de gobierno: la comunidad cristiana, en la que rige la ley evangélica del amor y del perdón; y los reinos temporales, en los que deben tener plena carta de naturaleza el recurso a la fuerza y el rigor implacable de la justicia, únicas realidades aptas para frenar de algún modo la constante proliferación del mal y de la violencia.

Más cercano a nosotros, y también a la terminología del Concilio, se encuentra otro intento, en el que conviene detenerse: el esbozado por Jacques Maritain en *Humanisme intégral*. Maritain presupone la obra agustiniana, con la que entronca, y conoce tanto la tradición luterana, especialmente en la versión ofrecida por Karl Barth, como, en el extremo opuesto, la filosofía de la historia de Hegel. Moviéndose en ese contexto, propone su reflexión personal, que se estructura en torno a tres nociones: Reino de Dios, Iglesia, Mundo. El Reino nos remite a la escatología, a ese momento y a esa situación finales en los que Dios será todo en todas las cosas. Pero lo que se dará al fin de los tiempos es preparado en el tiempo. Hacia el Reino escatológico se encamina la totalidad de la historia. De una parte, la historia de la Iglesia y del mundo espiritual. De otra, la historia del mundo profano, de las sociedades y de las civilizaciones. Con una diferencia, sin embargo. La historia de la Iglesia es ya, de algún modo, historia del Reino, porque la Iglesia vive, aunque sea de modo peregrinante y oculto, de la vida misma del Reino. El mundo, la ciudad temporal es, en cambio, una realidad ambivalente, en la que están presen-

¹⁵ Para una visión panorámica de los principales intentos de teología de la historia, ver *Historia y sentido*, cit., 17-60.

tes no sólo Dios y su gracia, sino también el diablo, las fuerzas del mal, de modo que podrá acceder a la situación final sólo a través de una «mutación» substancial. El cristiano (y el hombre en general) debe, pues, esforzarse –prosigue el filósofo francés– a fin de que el mundo sea el lugar de una vida terrestre verdadera y auténticamente humana. Ese esfuerzo se sustenta en fines –el progreso, la difusión de la cultura, la paz...– que presuponen valores. Pero se trata de valores que pueden ser calificados de «infravalentes» en comparación con el valor infinito de la gracia, y que pueden de hecho no alcanzarse, sin que por ello deje de alcanzarse la plenitud del Reino¹⁶.

Dando por cerrado este breve recorrido histórico, volvamos al capítulo cuarto de la primera parte de *Gaudium et spes*, y concretamente a su génesis. La Comisión Teológica Preparatoria, constituida por Juan XXIII en 1960, elaboró, entre otros proyectos, un texto *De Ecclesia*, formado por once capítulos. En uno de ellos, el noveno, titulado «Las relaciones entre la Iglesia y el Estado», se resumían, con abundantes citas magisteriales, las tesis fundamentales del Derecho Público Eclesiástico de la época. Este proyecto fue entregado a los Padres conciliares a fines de noviembre de 1962, siendo presentado formalmente al Concilio en la Congregación General XXX, del 1 de diciembre de 1962¹⁷. El texto fue analizado durante las Congregaciones siguientes en las que se puso de manifiesto que la asamblea conciliar deseaba un documento con una orientación muy distinta.

Teniendo presente el parecer manifestado por los padres conciliares, en los meses sucesivos al término del primer periodo conciliar, es decir a partir de enero de 1963, diversas comisiones y subcomisiones trabajaron en la preparación de lo que acabaría siendo la Constitución *Lumen gentium*. El capítulo noveno del proyecto anterior quedó apartado. No constituye, propiamente hablando, un precedente de *Gaudium et spes*, pues la historia de su elaboración procedió por otras vías. Tiene, en efecto, sus raíces en el deseo, presente ya en diciembre de 1962, de dar vida a un documento que se ocupara no de la Iglesia en sí misma (de la Iglesia *ad intra*), sino de su acción en el mundo, de la Iglesia *ad extra*. Convenía, no obstante, mencionar ese otro proyecto como piedra de toque que permita captar la hondura de los cambios de enfoque que a continuación se produjeron.

¹⁶ Para una exposición más amplia de este aspecto del pensamiento maritainiano, puede verse *Historia y sentido*, cit., 247-272.

¹⁷ AS I/IV, 12-94; el capítulo noveno se encuentra en pp. 65-74.

En la primavera de 1963 se constituyó una comisión mixta, compuesta por miembros de la comisión teológica y de la comisión para el apostolado de los laicos, que elaboró un nuevo documento. Su título fue: *De praesentia efficaci Ecclesiae in mundo hodierno*. Es el punto de partida de *Gaudium et spes*, aunque un punto de partida remoto, pues no llegó al Concilio, ya que la Comisión Central Coordinadora, al revisarlo, indicó que, tomándolo como base, se prepara un nuevo texto, en el que hubiera una exposición de carácter doctrinal-teológico, seguida de unos anexos (que acabaron convirtiéndose en una segunda parte) sobre cuestiones también de alcance doctrinal, pero más determinadas.

Esta distribución en dos partes se mantuvo, aunque con variaciones, a lo largo de las diversas redacciones que se fueron sucediendo hasta llegar al texto de Ariccia donde, al describir la primera parte del documento, se señalaba que concluye con un capítulo cuarto destinado a poner de manifiesto «el carácter religioso, y por tanto profundamente humano, de la misión de la Iglesia en el mundo de este tiempo, la solidaridad del Pueblo de Dios con el género humano, y la reciprocidad de servicios que ambos están llamados a prestarse» (introducción al texto de Ariccia, n. 10). Ese enfoque, y ese espíritu, fueron aprobados cuando el texto de Ariccia fue presentado en septiembre de 1965 a la Congregación General CXXXI¹⁸; a continuación fue analizado y discutido, hasta llegar a la versión final que aparece en la Constitución¹⁹.

Si comparamos este texto con el proyecto de 1962 –es decir, el elaborado por la Comisión Preparatoria del Concilio– se advierte enseguida el profundo cambio de horizonte que se ha producido entre diciembre de 1962 y septiembre-diciembre de 1965. El proyecto de 1962 tenía un acento no sólo marcadamente jurídico, sino jurisdiccional: la Iglesia y la sociedad civil eran consideradas como sociedades perfectas, es decir, como instituciones dotadas de las facultades y poderes que les permiten alcanzar sus propios fines, y que, presuponiendo sus respectivas autonomías, se relacionan y colaboran. En el texto de Ariccia y en las diversas versiones que se sucedieron hasta llegar a la redacción final de la Constitución, la perspectiva pasa a ser antropológica, teológica y pastoral. La Iglesia es considerada no ya como sociedad jurídicamente perfecta –aunque ese punto, no se niegue: simplemente no se menciona–, sino como comunidad que, viviendo y desarrollándose en el mundo, se sabe solidaria con

¹⁸ AS IV/I, 335ss.

¹⁹ El capítulo que aquí nos interesa se encuentra en AS IV/VII, 758-765.

ese mundo, al que ofrece el mensaje y la vida de los que es depositaria, a la vez que se abre al reconocimiento de los bienes y valores que el mundo posee.

La lectura de los diversos esquemas que jalaron ese proceso permite discernir, en más de un momento, un cierto influjo de planteamientos teológicos que le anteceden²⁰. Pero, aunque eso sea cierto, la realidad es que la inspiración última y definitiva de esos pasajes de *Gaudium et spes* proviene de la profundización doctrinal alcanzada durante la elaboración de *Lumen gentium*. Es claro, por lo demás, que la intención del Concilio no es considerar la relación entre dos comunidades, sino la relación que media entre dos realidades vitales: la fe y la vida, entre la gracia y la historia, entre el evangelio y el suceder de los pueblos, culturas y civilizaciones. Y que, al afrontar esa cuestión, lo hace afirmando tanto la trascendencia de la Iglesia, de su fin y de su mensaje, como la íntima conexión de ese fin y de ese mensaje con el conjunto de la existencia humana. En suma, el paradigma que tiene presente *Gaudium et spes* es el cristológico, más concretamente, el de la unión en Cristo de lo divino y lo humano; y, en consecuencia –ambos paradigmas están íntimamente relacionados–, también el pneumatológico.

LA AYUDA QUE LA IGLESIA PRESTA AL MUNDO;
LA AYUDA QUE LA IGLESIA RECIBE DEL MUNDO

El capítulo cuarto de la primera parte de la Constitución se inicia, como dijimos, con un número 40 destinado a exponer el substrato que hace posibles las relaciones entre la Iglesia y al mundo. La Iglesia «está presente ya aquí, en la tierra», y lo está «formada por hombres, es decir, por miembros de la ciudad terrestre que han sido llamados a formar, en la historia de la humanidad, la familia de los hijos de Dios que ha de aumentar sin cesar hasta la venida del Señor». Poco después añade: «la Iglesia “grupo visible y comunidad espiritual” avanza con toda la humanidad y experimenta la misma suerte terrena del mundo». La existencia de relaciones e intercambios entre la Iglesia y el mundo presupone, en suma, un dato sociológico innegable: la coexistencia de la Iglesia y del mundo a lo largo del devenir de la historia, de modo que los

²⁰ Especialmente de Jacques Maritain, hecho no extraño si tenemos en cuenta el elevado número de padres conciliares y de teólogos de ámbito cultural francés que intervinieron en los trabajos (Suenens, Glorieux, Haubtmann, Congar, Philips...), aunque hay también huellas procedentes de otras tradiciones teológicas, especialmente la alemana y la polaca.

miembros de la comunidad cristiana son, al mismo tiempo, miembros de la familia humana.

La referencia a ese dato sociológico podría dar la impresión de que se da un paso atrás respecto a lo ya afirmado, pero no es así, puesto que la Constitución no eleva en ningún momento ese dato a la condición de punto de partida. De hecho, inmediatamente antes de las frases recién citadas, la Constitución, siguiendo el camino abierto por la *Lumen gentium*, remite al origen trinitario de la Iglesia, y lo hace para subrayar no ya, como ocurre en otros pasajes de los documentos conciliares, la riqueza de la vida que anima a la comunidad cristiana, sino la especificidad de su fin: «procedente del amor del Padre eterno, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, congregada por el Espíritu Santo, la Iglesia tiene un fin salvífico y escatológico que sólo podrá alcanzar en el siglo futuro». Punto sobre el que vuelve poco después para destacar sus implicaciones respecto al conjunto del capítulo: «la Iglesia, al buscar su propio fin salvífico, no sólo comunica al hombre la vida divina, sino que también derrama su luz reflejada en cierto modo sobre la totalidad del mundo».

El fin no es extrínseco al sujeto. La Iglesia, al dar a conocer el destino último del hombre, el de cada individuo singular y el de la humanidad en su conjunto, trae consigo una luz que, proyectándose sobre el sujeto humano, fundamenta de manera plena y definitiva su valor. De ahí que las relaciones entre Iglesia y mundo no sean relaciones meramente extrínsecas, o de colaboración, sino íntimas y profundas. La fisonomía unitaria del designio divino sobre la creación y la redención expuesta en los números iniciales de *Lumen gentium* incide aquí de modo directo. Dios Padre, creador y providente, gobierna al mundo mediante el envío del Hijo y del Espíritu, cuya acción se deja sentir a lo largo de todo el acontecer y, de modo singular, en la Iglesia, en la que se le revela al mundo la razón última y la meta definitiva de la creación: la libre y gratuita comunicación por Dios de su propia vida.

Todo lo cual refuerza lo que hace un momento apuntábamos: la superación y la puesta entre paréntesis por parte del Concilio de todo planteamiento basado en la mera consideración de estructuras jurisdiccionales, para colocar el acento en las dimensiones teológicas, históricas y existenciales. Y, por tanto, en las relaciones vitales que, en el interior de la historia humana, se dan entre esa historia y una Iglesia que forma parte de ella, a la vez que la trasciende, porque en ella se anuncia y se incoa la meta definitiva hacia la que toda la creación se encamina.

¿Cómo aplica *Gaudium et spes* estas perspectivas de fondo? El número 40 nos sitúa ante el itinerario que va a seguir la Constitución. Concluye, en efecto, con un párrafo que es, a la vez, una reiteración del enfoque ya fijado en Ariccia y una enumeración de los temas que serán desarrollados en los números sucesivos: la Iglesia –afirma– derrama su luz sobre el mundo y contribuye a humanizar la sociedad y la historia «especialmente en cuanto que sana y eleva la dignidad de la persona humana, fortalece la consistencia de la comunidad humana, e impregna de un sentido y una significación más profunda la actividad cotidiana de los hombres».

Una simple mirada al índice de la Constitución permite comprobar que las tres cuestiones mencionadas han sido ya tratadas, y con amplitud, en los tres primeros capítulos de esta parte de *Gaudium et spes*. La realidad es, en efecto, que los números 41 a 43 del capítulo cuarto no hacen otra cosa que retomar esas cuestiones, para glosarlas desde una perspectiva eclesiológica; más concretamente, desde la perspectiva de la misión a fin de mostrar cómo la Iglesia contribuye al bien del hombre y de la sociedad no de forma accesorio o adventicia, sino precisamente cumpliendo la misión salvífica que le es propia. No parece necesario, a efecto de los objetivos del presente estudio, proceder a una consideración detallada del contenido de esos números; nos limitaremos, por eso, a resumir su línea argumentativa:

- Dignidad de la persona humana: La Iglesia, al proclamar la llamada a participar en la vida divina, «descubre al hombre el sentido de su propia existencia» y pone de manifiesto «la libertad de los hijos de Dios», y de esa forma fundamenta de manera radical la dignidad y la libertad de la persona, sustrayéndolas a cambios de opinión o a conmociones sociales que pudieran negarlas, dañarlas o ponerlas en entredicho (n. 41).
- Consistencia de la comunidad humana: «La unidad, fundada en Cristo, de la familia de los hijos de Dios» fortalece esa conciencia de unidad de la familia humana que, aunque entre afirmaciones y negaciones, se manifiesta a lo largo de la historia, evidenciando sus raíces –la comunidad de origen (la creación divina) y de fin (la reunión final en torno a Dios Padre de la humanidad redimida)– y poniendo de relieve que «la verdadera unión social externa procede de la unión de las mentes y de los corazones» (n. 42).
- Sentido profundo de la actividad cotidiana: La Iglesia, al reafirmar el destino eterno del hombre, libera al ser humano de la esclavitud a pro-

yectos meramente temporales, y en consecuencia limitados y, por tanto, incapaces de saciar su sed de infinito, a la vez que impulsa la búsqueda del bien social y de la convivencia, recordando que a nadie le es lícito minusvalorar sus deberes cívicos y seculares, pues quien así actúa, no sólo descuida «sus deberes con el prójimo», sino los que tiene respecto «al mismo Dios», poniendo en peligro su salvación eterna (n. 43).

En toda esa exposición *Gaudium et spes* procede de forma asertiva, a la vez que procura evitar expresiones retóricas o encomiásticas, exponiendo sus consideraciones con estilo directo y sencillo, sin omitir la referencia a fallos y defectos en los que la Iglesia ha podido incurrir a lo largo de su historia, dificultando así la percepción del mensaje que estaba llamada a transmitir. Por lo demás, y así lo advierte desde el principio del capítulo, quiere dejar constancia no sólo de la ayuda que la Iglesia presta al conjunto de la comunidad humana, sino también de lo que el mundo, la historia y la cultura aportan al vivir eclesial.

A este punto se dedica el último número del capítulo, el 44, cuya perspectiva es la misma que la de los números anteriores. En lo que el Concilio quiere poner el acento, no es en la eventual ayuda que autoridades e instituciones civiles puedan prestar a las tareas eclesiásticas, sino en el hecho, mucho más profundo, de que el desarrollo de la cultura y del vivir social en su conjunto contribuyen a que la comunidad cristiana profundice en el mensaje y la vida que ha recibido de Cristo y en las luces y exigencias que de ahí derivan. Entran aquí en juego, como resulta obvio, realidades teológicas fundamentales –la conexión entre creación y redención, entre naturaleza y gracia, entre razón y fe– presentes desde el principio al fin de *Gaudium et spes*. Glosemos brevemente dos de esos presupuestos, con sus respectivas implicaciones:

- La fe presupone una razón que sea capaz de recibirla y expresarla. Y la gracia una libertad que, al acogerla, se orienta hacia el amor y hacia el servicio. El ser humano, y la Iglesia como comunidad, no comienzan a existir en el vacío, sino en un momento concreto de la historia y en una coyuntura cultural determinada. Todo ello, lo que el hombre naturalmente es y lo que la historia aporta, contribuye –puede contribuir– a la vivencia y al desarrollo de la fe. «La experiencia de los siglos pasados, el progreso de las ciencias, los tesoros ocultos en las diferentes formas de cultura humana, con las que el hombre mismo se manifiesta más plenamente y se abren nuevos caminos hacia la verdad, aprove-

chan también a la Iglesia». Le fueron de ayuda en los inicios de la historia cristiana, y deben continuar siéndolo a través de los tiempos, porque es «ley de toda evangelización» que la predicación de la palabra divina se acomode a la diversidad de las situaciones (n. 44).

- La aportación de la historia del mundo y de la cultura a la vida eclesial no se limita al orden del conocimiento, a la profundización en la comprensión del mensaje revelado, sino que alcanza también a la misma configuración de la Iglesia como «estructura social visible», que «se enriquece con la evolución social humana». Aquí, como en el caso anterior, se impone una precisión importante: la fe tiene su fundamento no en el crecimiento y en la evolución de la cultura, sino en la palabra de Cristo, a la que da acceso la acción del Espíritu Santo: la Iglesia recibe su fisonomía constitutiva no de la experiencia social, sino de la voluntad fundacional de Cristo. Se enriquece, pues, con aportaciones históricas, pero «no como si faltase algo en la constitución que Cristo le ha dado, sino para conocer esta constitución más profundamente, expresarla mejor y adaptarla con mayor acierto al propio tiempo» (n. 44).

El capítulo cuarto se cierra con un número, titulado «Cristo, alfa y omega», del que podemos citar la frase central, en la que lo dicho sobre la distinción y relación entre la Iglesia y el mundo, es fundamentado cristológica y pneumatológicamente, situando esas afirmaciones en el horizonte que implica el misterio del Verbo encarnado, al que remite la totalidad del acontecer: «El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se hizo carne de modo que, siendo Hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia y de la civilización, centro del género humano (...). Vivificados y reunidos en su Espíritu, peregrinamos hacia la consumación de la historia humana, que coincide plenamente con el designio de su amor: *restaurar en Cristo todas las cosas del cielo y de la tierra* (Ef 1,10)» (n. 45).

A MODO DE CONCLUSIÓN

El conjunto de los documentos conciliares y especialmente *Gaudium et spes* usan el término «mundo» con un significado que va desde lo cósmico y lo antropológico a lo histórico-salvífico. Por mundo se entiende la totalidad de la creación, considerándola desde la perspectiva del hombre, es decir, en cuanto referida al hombre y ofrecida a su acción y a su creatividad. Integran, pues,

el mundo, tal y como el Concilio utiliza el vocablo, las familias y los pueblos, las sociedades, las culturas y las civilizaciones, las ciencias y las artes, la técnica y la industria, el deporte y el juego, en suma, todas las realidades con las que el hombre se relaciona o con las que se expresa. Y en las que experimenta tanto su fuerza como su debilidad, con el consiguiente sucederse de éxitos y fracasos, de momentos de exaltación y de cansancio, de felicidad y de amargura, e incluso de angustia y de tendencia a la desesperación.

A ese mundo se dirige el Concilio para poner de manifiesto la luz y el impulso que derivan del mensaje cristiano sobre la creación y la redención. Las líneas básicas de ese mensaje han ido ya apareciendo a lo largo de las páginas que preceden. Llegados ya al final podemos resumirlas de forma sintética en torno a las cinco afirmaciones que siguen:

1º Bondad de la creación. El mundo no es producto de una necesidad impersonal y despersonalizadora, ni consecuencia de la pugna entre principios arcanos y contrapuestos, sino fruto de la acción libre, gratuita y amorosa de un Dios personal, trascendente y todopoderoso (cfr. *Gaudium et spes*, n. 2). Es, pues, original y constitutivamente bueno. El mal se hace presente en un segundo momento, y como consecuencia de un uso inadecuado de su libertad por parte de las criaturas espirituales, que introducen así una ruptura en el plan originario de Dios y, con esa ruptura, el dolor y el sufrimiento. Pero la libertad creada no iguala en poderío a la libertad y al amor divinos: la bondad original de la creación no ha sido aniquilada por el pecado, sino sólo dañada y oscurecida. Y Dios no abandona al hombre a un destino trágico, sino que interviene con su fuerza redentora. En Cristo y mediante el envío del Espíritu Santo, Dios Padre reconcilia al mundo consigo, y otorga al hombre la gracia que hace posible vencer al pecado y, de esa forma, orientar la historia en el sentido del bien y hacer del mundo, aunque no sin dificultad y empeño, una morada coherente con la dignidad que al ser humano le es propia (*Gaudium et spes*, n. 38).

2º Razón de ser y sentido de la existencia. El dogma cristiano de la creación nos remite al origen de las cosas, pero también e inseparablemente, al fin o meta. Dios no crea al acaso o como por juego, sino llevado de su amor, buscando comunicar su bondad a las criaturas y llamándolas a participar de su amor y de su vida. Desde el primer instante el universo ha estado destinado, según el designio de Dios, a alcanzar, pasando a través de la historia y por tanto de la respuesta humana al querer divino, una plenitud de la que, una vez lo-

grada, no decaerá jamás. Dicho en términos más concretos, a desembocar en una humanidad redimida que habitará en unos nuevos cielos y una nueva tierra, de los que habrán desaparecido el dolor y la muerte, y donde reinarán el amor, la felicidad y la justicia. La revelación de esa meta trascendente manifiesta que la aspiración al sentido que anida en lo más hondo del corazón humano no es una ilusión vana, ya que «Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación» y fundamenta, en consecuencia, la esperanza (*Gaudium et spes*, nn. 21 y 22).

3º Protagonismo y responsabilidad del hombre en relación con la historia. Nacido en un momento y en un contexto concretos, el ser humano está destinado a crecer enfrentándose con avatares, acontecimientos y tareas. No es mero espectador, sino protagonista de la historia. Una tentación amenaza aquí al cristiano: pensar que el destino eterno le libera de responsabilidades temporales. Nada más opuesto a la verdad. Debe, ciertamente, vivir de cara a la eternidad, pero con clara conciencia de que a la eternidad se llega a través del tiempo, afrontando las tareas que el tiempo y la historia traen consigo. Las llamadas que el acontecer histórico trae consigo se dirigen, como es obvio, a todo hombre y no sólo al cristiano. Cabe, sin embargo, afirmar que al cristiano le incumbe una responsabilidad especial, ya que a él, en Cristo, se le ha manifestado con singular relieve la hondura infinita del amor divino y, en consecuencia, se le ha hecho patente de modo pleno que el amor es «la ley fundamental de la perfección humana, y por ello de la transformación del mundo» (*Gaudium et spes*, n. 38). El mandamiento de la caridad, unido a la esperanza, manifiesta la relevancia y el alcance de la responsabilidad del cristiano, también respecto del mundo.

4º Consistencia y valor de las realidades terrenas. La vida social, la ciencia, el arte, la amistad y todo el conjunto de realidades terrenas no son, para el creyente, mero ámbito de su existir espiritual, sino –digámoslo con una expresión repetidas veces empleada por san Josemaría Escrivá de Balaguer– «materia» con la que debe edificar su vida. Y edificarla con conciencia de que esas realidades y tareas poseen una riqueza que el cristiano, como todo hombre, está llamado a percibir y apreciar, también poniendo en ellas su corazón. Ciertamente no debe ponerlo de tal manera que cierren su horizonte ante lo eterno –debe recordar, como dijera Bonhöffer, que no son realidades últimas, sino penúltimas–, pero, eso supuesto, debe actuar poniendo en ejercicio todas sus energías, ya que se trata de verdaderos bienes, dignos de ser buscados; más

aún, de bienes que, «limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados», los volveremos a encontrar, cuando la historia llegue a su meta, y «Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal» (*Gaudium et spes*, n. 39).

5º Respeto a la naturaleza de los seres creados y autonomía de las realidades terrenas. La consistencia de los seres implica que cada uno de ellos posea propiedades y cualidades que lo definen, de modo que su desarrollo y su crecimiento están sujetos a leyes que explican su dinamismo. El ser humano, dotado de inteligencia y razón, puede no sólo captar esas leyes, sino servirse de ellas, sujetando la naturaleza y ordenándola a sus fines, según expresa el relato del Génesis: «Creced y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla» (Gn 1,28). Pero ese dominio no debe ser despótico, sino racional y, por tanto respetuoso de la naturaleza de los seres. Existe, en suma, una «autonomía de las realidades terrenas», que *Gaudium et spes* describe con las siguientes palabras: «las cosas creadas y las sociedades mismas gozan de leyes y valores propios que el hombre ha de descubrir, aplicar y ordenar». Esta autonomía –continúa el texto– es conforme a «la voluntad del Creador», puesto que, «por la condición misma de la creación, todas las cosas están dotadas de firmeza, verdad y bondad propias» (n. 36). Queda, en consecuencia, excluido de raíz todo fundamentalismo, así como toda instrumentalización. El mundo ha de ser ordenado al servicio del hombre y llevado al Creador, pero desde dentro del mundo mismo y en conformidad con las características y los fines con que Dios lo ha dotado.

Bibliografía

- CIPOLLONE, P., *Studio sulla spiritualità trinitaria nei capitoli I-VII della «Lumen Gentium»*, Roma: 1986.
- DE PRADA ÁLVAREZ, F., «Vocación universal a la santidad. Síntesis bibliográfica (Autores españoles, 1965-1995)», *Toletana* 1 (1999) 173-233.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., «Amar al mundo apasionadamente», en *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Madrid: Rialp, edición crítico-histórica Rialp, 2013.
- GIL HELLÍN, F. (ed.), *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis «Gaudium et spes». Synopsis historia*, Città del Vaticano: LEV, 2003.
- GONZÁLEZ MORALEJO, R., *El Vaticano II en taquigrafía. La historia de la «Gaudium et spes»*, Madrid: BAC, 2000.
- HÜNERMANN, P., «Le ultime settimane del Concilio», en ALBERIGO, G. (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II. V: Un concilio in transizione*, Bolonia: Il Mulino, 2001, 371-491.
- ILLANES, J. L., *Cristianismo, historia, mundo*, Pamplona: Eunsa, 1973.
- ILLANES, J. L., *Mundo y santidad*, Madrid: Rialp, 1984.
- ILLANES, J. L., *Historia y sentido Estudios de Teología de la historia*, Madrid: Rialp, 1997.
- ILLANES, J. L., *Laicado y sacerdocio*, Pamplona: Eunsa, 2001.
- ILLANES, J. L., *Existencia cristiana y mundo*, Pamplona: Eunsa, 2003.
- ILLANES, J. L., *Tratado de Teología Espiritual*, Pamplona: Eunsa, 2011.
- MAC EVOY, J., «Proclamation as dialogue: transition in the Church-world relationship», *Theological Studies* 70 (2009) 875-903.
- POZO, C., *Teología del más allá*, Madrid: Editorial Católica, 2001.
- STERCAL, C., «La universale vocazione alla santità: senso e sviluppo di un tema conciliare», en GHIDELLI, C. (ed.), *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, Roma: 1995.
- TANNER, N., «La Chiesa nelle società: *ecclesia ad extra*», en ALBERIGO, G. (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II. IV: La Chiesa come comunione*, Bolonia: Il Mulino, 1995, 293-415.
- TURBANTI, G., *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes»*, Bolonia: Il Mulino, 2000.